论《明夷待访录》的政治思想

何　隽

（一）

儒家自孔子起就抱有社会的一切进步与退化都直接系于君主的好坏这样的政治信念，黄宗羲也不例外。因此，黄宗羲最关心的也就是确立起关于君主的观念，它构成了《明夷待访录》政治思想的核心。黄宗羲认为人类最初并无所谓君主，人各自私，人各自利，社会生活中缺乏谋求公利去除公害的人。为了补救这种弊病，于是产生了君主。因此，君主本质上是为了替大众谋福利而产生的，而不是为了追求个人的利益。君主"不以一己之利为利，而使天下受其利，不以一己之害为害，而使天下释其害"（《原君》）；"知天下之不可无养也，为之授田以耕之；知天下之不可无衣也，为之授地以桑麻之；知天下之不可无教也，为之学校以兴之，为之婚姻之礼以防其淫，为之卒乘之赋以防其乱。"（《原法》）但是，"后之为人君者不然。以为天下利害之权皆出于我，我以天下之利尽归于己，以天下之害尽归于人，亦已不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公。"（《原君》）君权被看作是一份莫大的产业，而不是一种沉重的责任。

《明夷待访录》的这些阐述很容易被视为其具有民主思想的启蒙主义的强有力的论据。但不可否认的是，尽管黄宗羲反对君臣之义不可废的观念，肯定"今也天下之人怨恶其君，视之为寇仇，名之为独夫，固其所也。"（《原君》）鄙视那些"规规焉以君臣之义无所逃于天地，至桀、纣之暴，犹为汤、武不当诛之，而妄传伯夷、叔齐无稽之事，使兆人万姓崩溃之血肉，曾不异夫腐鼠"（《原君》）的小儒，但是这一切仅能表明黄宗羲事实上是说暴君可以推翻，而不是说君主制度必须推翻，更不是说君主必须由人民自由选举产生。黄宗羲把人民与君主比作主人客人的思想也决没有超过儒家"君者舟也，庶人者水也。水则载舟，水则覆舟。"（《荀子·王制》）的传统思想。无论君主是否需要，黄宗羲丝毫没有人民自由选举的思想。这固然可以归因于时代的限制，但根本的原因是在于黄宗羲没有跳出儒家的窠臼。儒家的"仁政"理想从来是依赖于君主来实现的。我们不仅可以从《明夷待访录》的书名看出黄宗羲对仁君的寄托，而且在《题辞》中他也明白地表明了这样的心愿："昔王冕仿《周礼》，著书一卷，自谓'吾未即死，持此以遇明主，伊、吕事业不难致也'，终不得少试以死。……吾虽老矣，如箕子之见访，或庶几焉。"

因此，与以往的儒家同样，黄宗羲对于秦汉以降的君主专制的批判仍然只是一种道德的谴责。这种道德上的批判，目的并不在于否定君主制度本身。黄宗羲晚年认为清王朝比已亡的明朝要好，所以他对清王朝持一种有保留的支持，其保留的原因是为了保持作为一个亡朝遗民的名节，而支持却是来自他思想上对康熙清明政治的承认和肯定。这种立场正证明了黄宗羲的政治思想没有超越传统中国的政治制度模式。事实上，黄宗羲对君主专制的批判，目的仅在于希望君主的权威应该建立在道德的基础上。现实中的君主必须象理想中的二帝、三王那

样，一切出于公心，一切出于道义，非此便不应得到肯定。这不能不说是儒家关于君主的一贯观念。朱熹曾答陈亮："老兄视汉高帝、唐太宗之所为而察其心，果出于义耶，出于利耶？出于邪耶，正耶？若高帝，则私意分数犹未甚炽，然已不可谓之无；太宗之心，则吾恐其无一念之不出于人欲也，直以其能假仁借义以行其私，而当时与之争者才能知术既出其下，又不知有仁义之可借，是以彼善于此而得以成其功耳。若以其能建立国家，传世久远，便谓其得天理之正，此正是以成败论是非，但取其获禽之多，而不羞其诡遇之不出于正也。千五百年之间，正坐为此，所以只是架漏牵补过了时日，其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也。"(《朱文公文集》卷三十六)朱熹这番议论，形式、角度上虽异于《明夷待访录》中的《原君》，但两者的理论依据、思想价值并无差别。

作为《明夷待访录》的基本政治原理的核心思想，《原君》并没有超出儒家传统政治思想中的道德观念。但是，如果因此就认为《明夷待访录》仅仅是对前人思想的因袭，把儒家建立仁政的理想完全寄托在具有高尚道德的君主的话，那么又无疑是低估了《明夷待访录》在儒家政治思想史上的杰出地位。黄宗羲的政治思想渊源于孟子，这为学界所共认；在根本的观念上诚为前述也没有超出传统儒家的道德主义立场。但他与以往一切儒家学者在政治思想上根本区别的是黄宗羲把儒家附于古代文化上的政治思想的抽象观念切实应用在现实的政治制度上，这就是《明夷待访录》的杰出性的根本所在。这里接上文对《原君》的理解，继续分析一下《明夷待访录》的政治思想所包含的与君权直接相关的两方面内容。

（二）

在中国的政治制度史上，由儒家帮助策划、创建的国家官僚制度是制约君权最基本的现实的组织化的力量。国家官僚制度原本当然是为了辅助君主管理国家而建立起来的，但它一旦建立以后，作为一套客观存在的组织机构，必然有它自己的运作规则而不能完全满足君主的主观愿望。由于中国幅民广大，整个国家官僚组织显得格外复杂庞大，这一大规模的机器其操作上的自主性必然有抗拒随意干扰的能力。因此，在中国的政治制度史上，君权与国家官僚制度始终处于不断的摩擦、冲突和调整之中。当国家官僚制度发展到足以削弱君权时，必然引来一次大的调整。明朝被公认为是中国历史上发展得最彻底的君主专制，这种彻底性的集中表现在黄宗羲看来就是明太祖对"百官之长、群僚之首"的丞相位置的废除，"有明之无善治，自高皇帝罢丞相始也。"(《置相》)。

黄宗羲认为丞相是非常重要的。这首先是因为"原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，则设官以治之；是官者，分身之君也。"(《置相》)相位固然可以被明太祖废除，但丞相所担负的工作必须有人接过来做。

"或谓后之入阁办事，无宰相之名，有宰相之实也。"(《置相》)但黄宗羲否定了这种说法，因为，"入阁办事者，职在批答，犹开府之书记也。其事既轻，而批签之意，又必自内授之而后拟之"，(《置相》)内阁并无决策的实权。结果，"有宰相之实者，今之宫奴也。"(《置相》)宫奴并非服务于国家机器中的行政官员，而仅仅是君主之私臣，专制君权的羽翼。因此，宦官的干政一方面从最上面使国家官僚制度陷于瘫痪，破坏了国家官僚制度的自主性，另一方面便是助纣为虐。其次是因为古之天子"不传子而传贤，其视天子之位，去留犹夫宰相也。其后天子传子，宰相不传子。天子之子不皆贤，尚赖宰相传贤足相补救，则天子亦不失传贤之意。"(《置

相》)秦汉以后君主实行世袭制，为了保证良好的政治统治，儒家设计的理想格局便是通过贤相来补救。由于贤相处在一人之下，万人之上的位置，成为实际的领袖，所以世袭的皇帝并不妨碍丞相可以永远由最贤能的人来担任。

因此，在《明夷待访录》中，相位的设置实是黄宗羲力求从制度上保证儒家政治理想的实施。

国家官僚制度虽然因其有它自己的运作规则而表现出自主性，但制度本身毕竟是死的，而同时中国传统的政治制度在执行时尤其富有弹性，因此，国家官僚制度的自主性更重要的还得有赖于服务于这个制度的人来体现出来。事实上，对官僚“公仆”意识的强调在《明夷待访录》中黄宗羲是把它放在一个非常重要的位置上来加以确认的。黄宗羲讨论的核心是弄清楚，国家官员究竟是君主的“私臣”，还是万民的“公仆”？他认为，“缘夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也，为万民，非为一姓也。”(《原臣》)一个官员，如果“不以天下为事，则君之仆妾也；以天下为事，则君之师友也。”(《原臣》)中国政治传统中的一个重要原则是“君为臣纲”，其影响力之大是不必怀疑的，但是儒家以道自重和抗礼帝王的意识也是发展得十分强烈而又普遍的，这在儒家对待个人出处问题上体现得尤为明显，黄宗羲本人就是一个例子。然君主毕竟具有巨大的政治权势，天下枉道从势者满目皆是。为了抵制这种曲学阿世的心态，儒家传统的努力在客观上是确立“道”高于“势”的价值观，主观上主要是通过个人修养的提高。黄宗羲的贡献在于他超越了儒家已有的这些努力，直接从制度基于分工合作的角度规定了官员责任的性质，并且通过对臣、子并称的否定剥去了原来附于官僚身上的血缘道德外衣。但应当承认，在君主权势的诱惑过于强大时，官员要支持其“公仆”意识并不容易，因此在一定意义上讲，黄宗羲关于置相的阐述要比“公仆”意识的强调更为重要，因为置相所代表的是整个国家官僚制度的完善，它是政治正常化、规范化的基本保证。对此，《明夷待访录》还通过对法的讨论作了阐述。

黄宗羲认为：“三代以上有法，三代以下无法。何以言之？”因为，“三代之上之法也，固未尝为一己而立也”，而后世“所谓法者，一家之法，而非天下之法也”，(《原法》)其法未曾有一毫为天下之心。因此在黄宗羲看来，秦汉以后的众多法实质上只是防范人以及惩治人的律令和刑杀。身处于这张法网中，“即有能治之人，终不胜其牵挽嫌疑之顾盼，有所设施，亦就其分之所得，安于苟简，而不能有度外之功名。”(《原法》)历史上记载的“吏道以法令为师”，(《汉书》卷八十三《薛宣传》)“太守汉吏，奉三尺律令以从事耳。”(同上《朱博传》)正可谓是黄宗羲这一思想的注脚。在黄宗羲看来，真正的法是出自为民谋利的目的而制定的一套体现这一目的的国家基本法，相当于今天的宪法。由于宪法往往是从正面高度概括性地陈述国家的制度、公民的基本权利和义务等，因此“莫不有法外之意存乎其间。”(《原法》)这样，“其人是也，则可以无不行之意，其人非也，亦不至深刻罗网，反害天下。”(《原法》)但在这里，黄宗羲的观点显然不同于西方近代立宪制度的精神，因为黄宗羲所主张的是给予贤能的官员以充分的自由来完成他们肩负的社会责任，制度运转既定的程序遭到了漠视。显然，在陈述法的问题上黄宗羲依旧服从于儒家传统的政治思想，以“人治”的政治确立为其追求的目标，有道德的君臣终究是根本。当然，这样理解并不是说在儒家的政治原理中，广义上的“法治”，即依靠合理化的制度来管理国家的思想不存在。将“人治”与“法治”截然分开、对立的观点是形而上学的。事实上，儒家同样重视合理化制度的建立，《明夷待访录》讨论法、相、取士，尤其是田制、兵制和财税制便是明证。但是相比较而言，儒家更重视人的因素，更高地看重道德的实用价

值。黄宗羲也没有超越这一点。但黄宗羲大大高于前人的地方在于他不再抽象地谈论这些，而是将一切摆在以置相为标志的合理化制度确立的前提下加以申述。

（三）

在《原君》中黄宗羲提出了真正的君主观念，但这只是儒家政治思想的一种寄托，儒家向来就是如此使人把一切与现实丑恶背悖的美好愿望放在“三代”的光环下用以规范、批判现实。作为中国政治的传统，君主制是现实的格局。在这种体制里，君权是绝对的，最后的。但是君权的应用在儒家看来并不可以随心所欲。作为这种要求的结果，在客观上儒家始终努力用一种更高的力量来约束君权，这在汉儒那里便是“天”，在宋儒处便是“理”；在主观上儒家从最初登上历史舞台起，孔子就致力于将超出个人利益的一种思想上的信念，即“道”赋予了儒家，使儒家恃此精神凭藉批判现实，抗礼王侯。孟子讲：“古之贤王好善而充势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势，故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且犹不亟，而况得而臣之乎？”（《尽心上》）明确提出了儒家肩负的“道义”高于君主的权“势”。九世纪以后，这种思想更被发展成开放的“道统”观念而出现在儒家哲学中，前引朱熹对陈亮的答复也正是儒家否认君主具有必然的道德威望的思想体现。作为这种思想在现实政治实践中的体现，儒家一方面直接议论朝政，另一方面便是不断地按照儒家的思想模式，以教育的形式来塑造皇帝和培养构成国家官僚阶层的知识分子。为王者师，这是儒家一贯的自负。

传统的中国政府对教育无疑是重视的，国家设立的教育机构“有些甚至表面上与我们的大学十分相近，至少很象我们的研究院”，（韦伯《新教伦理与资本主义精神》第 14 页，黄晓京等译，四川人民出版社 1986 年 4 月第一版。）但是，政府设立的教育机构却往往反与政府作对，黄宗羲提到的“东汉太学三万人，危言深论，不隐豪强，公卿避其贬议。宋诸生伏阙槌鼓，请起李纲。”（《学校》）正是其中的典型。当然，这并不能改变学校受制于君主的根本状态。宋以后，书院得以兴盛，这使得儒家在一定程度上能够游离于国家设立的太学以及各级官府设立的府学、县学。凭借着这一阵地，儒家的学者们不仅可以彼此唱酬，形成群体，推动学术思想的发展，书院遂亦因此成为理学兴起的摇篮，而且还以儒家的标准臧否人物，议论时政。但是在“普天之下，莫非王土”，君权影响力极大的传统中国，书院终究难免蜕变成科举制度的工具，这在明朝尤为严重。“所谓学校者，科举嚣争，富贵熏心，亦遂以朝廷之势利一变其本领。”（学校》）黄宗羲对学校的讨论正是在这样的传统与现实背景下进行的。

关于学校的功能，黄宗羲讲：“学校，所以养士也。然古之圣王，其意不仅此也，必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备。”（《学校》）教育本属于儒家份内事，并不需绕舌，因此“必使治天下之具皆出于学校”成为黄宗羲更关心的问题。作为基本的思想与立场，黄宗羲所谓“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为自是，而公其非是于学校”，（《学校》）实质上仍只是儒家“道统”高于“君统”的另一种说法。但是在黄宗羲这里，并没有使这种观念始终停留在理论上，而是凭藉学校这样一种切实的制度使之得以贯彻。因此，黄宗羲详尽地提出了建设学校以及发挥学校功能的基本准则。这主要有三条：一是“郡县学官，毋得出自选除。郡县公议，请名儒主之。自布衣以至宰相之谢事者，皆可当其任，不拘已仕未仕也。”“太学祭酒，推择当世大儒。”（《学校》）从制度上保证了儒家作为精神领袖的真实地位。二是“每朔日，天子临幸太学，宰相、六卿、谏议皆从之。祭酒南面讲学，天子亦就弟子

列。政有缺失，祭酒直言无讳。""学官讲学，郡县官就弟子列，北面再拜。""郡县官政事缺失，小则纠绳，大则伐鼓号于众。"(《学校》)这样，儒家为王者师就不再是一句自负的空话。三是在人才荐送、民间社会生活的管理方面，学官拥有切实的权威。其中上述三条中的第二条容易被比附于近代西方代议制，因此黄宗羲讨论的学校也因此被理解成中国的议会，但这其实是一种似是而非的认识。议论时政从来就是儒家的传统，在君统，即政统与道德之间，儒家的立场决不是政统高于道统，而必须是道统高于政统。因此根据儒家的道评判现实的政治是一种必然之举，这里并不非要引入西方的代议制这样一个概念来理解《明夷待访录》。至于学校这个实体及其评判现实政治的功能，也并不是黄宗羲的新发明，而是儒家早已付诸实践的传统形式，黄宗羲的贡献是在于他把这种基于儒家政治思想而自发产生的实践试图通过制度的建设而得到肯定与保证。的确，如果仅仅是孤立地看待这一点，认为《明夷待访录》所讨论的学校相似于西方的议会并无不可，但如果将这种议论放在儒家的政治思想以及实践中来加以审视，那么这样的认识不免是一种误解。

为说明这一点，这里有必要进一步来看一下《学校》篇中的几段话。"天之生斯民也，以教养托之于君"，然而事实却是民既无养，亦失教，"授田之法废，民买田而自养，犹赋税以扰之；学校之法废，民同蚩蚩而失教，犹势利以诱之。"君主既无仁德，那么养只能有赖于相，而教则寄托于儒。相与儒，实便是君主之左右分身。所谓太学祭酒，"其重与宰相等，或宰相退处为之"，"择名儒以提督学政，然学官不隶属于提学，以其学行名辈相师友也。"(《学校》)正点明了这一点。因此，学校的建立与相位的设置一样，目的是从制度上贯彻儒家的政治思想，而这一政治思想并不是要推倒君主这个权威，相反是要通过相与儒各自的努力——这种努力都存在着上下两维。作为相，上是维持官僚制度的自主性，下是厚生富民；作为儒，上是议论时政、用道指导现实政治，下是教化移俗——把真正的权威赋予君主。黄宗羲对学官教化之职的强调："入其境，有违礼之祀，有非法之服，市悬无益之物，土留未掩之丧，优歌在耳，鄙语满街，则学官之职不修也"，(《学校》)无异是对这一认识的极好说明。

至此，本文就《明夷待访录》的《原君》、《原臣》、《原法》、《置相》、《学校》，亦即《明夷待访录》的基本政治思想作了一番粗疏的分析和理解。按照这种理解，黄宗羲的政治模式实际上是由君主和以相为代表、以法为倚靠的国家官僚制度，以及儒家的精神权威"道统"三部分构成的。黄宗羲关于君主的观念表明他在政治思想的根本立场上坚持了儒家传统政治思想的核心，即道德主义的原则。黄宗羲对君主专制的批判实质上是以儒家政治思想中以道德为核心、集道德与才能于一身的君主观念批判专制的君主，而非君主制度，更不是对民权的鼓吹。这种恪守儒家传统政治思想的立场在其余两方面同样得到各自的反映。但《明夷待访录》的政治思想又决非传统的儒家政治思想的简单翻版或拼凑。黄宗羲的根本贡献在于他力图将儒家抽象的政治思想转化为一种基于中国历史本身的现实的合理化的制度，使儒家的政治思想成为现实政治真正的灵魂。黄宗羲的工作一方面是从根本上推进了儒家的政治思想，另一方面也给儒家的政治思想在传统的中国社会中的发展划上了句号。因此，《明夷待访录》虽然不同于西方近代启蒙运动意义上的著作，但这并未使它失去在中国思想史上的重要地位。